

『日本靈異記』に登場するシャミたち

——政府統制の外で呪術を行った人々——

小林 信彦*

A

古代の日本に仏教が受け入れられたと言われるが、自治共同体としてのサンガ (saṃgha/僧伽)¹⁾ が存在しなかったので、「教団法」(vinaya/戒律)²⁾ の機能する余地がなかった。日本にも中国語訳の教団法文献が輸入されて、文献研究が行われたようであるが、³⁾ これは単なる知識に留まった。日本では「教団法」が実施されることがなかったのである。仏教制度の核心は日本に伝えられなかった。

さて、サンガに属する修行者であろうと、家庭で暮らす信者であろうと、仏教を信奉する者なら誰でも心掛けるべきことがあった。「心掛け」(śīla/戒) は個人が日常生活で留意すべきことにすぎず、当然ながら罰則を伴わない。「教団法」とは全く別のものである。

仏教のサンガには「〔修行者〕見習い」(śrāmaṇera/沙彌) の制度があり、子供が雑用に使われながら教育を受けていた。「見習い」も共同体の構成員と認められていたが、「教団法」を守らなくてもよかった。サンガを運営する責任を子供に課すわけにはいかなかったからである。「見習い」が守らなければならなかったのは「10項目の心掛け」(daśa-śīla/十戒) に過ぎず、信者が守ることを期待されていた「5項目の心掛け」(pañca-śīla/五戒)⁴⁾ に5項目を加えたものである。⁵⁾ 「見習い」は受胎後20年が経過すると、「教団法」の順守を誓う儀式をしてもらって正規構成員 (bhikṣu/比丘, bhikṣuṇī/比丘

* 本学文学部

キーワード：沙彌，観音，菩薩，日本靈異記，隱身聖

尼)となった。

中国では「見習い」の「心掛け」が“沙彌戒”と呼ばれ、正規構成員の「教団法」が“具足戒”と呼ばれたが、日本ではこの二つのカイ（戒）の間に本質的な区別がなかった。そして、「2種の戒」というフィクションに基づいて、現実の一つの制度が成立した。シャミカイ（沙彌戒）の順守を誓う儀式とグソクカイ（具足戒）の順守を誓う儀式は、2段階1セットの通過儀礼となったのである。⁶⁾ こうして、仏教では次元を異にする二つの制度が「種類の違い」に帰せられて、日本独自の制度となった。

「教団法」の規定では、犯罪人などの例外を除き、⁷⁾ 希望者は誰でも「出家」してサンガの一員となることができる。しかしながら、古代の日本で「仏教」は国策に基づいて政府が外国から導入したものであり、政府の管理下に置かれていて、サンガが成立すべき条件が欠けていた。

したがって、「教団法」の規定は無意味であった。「出家」とは一定の条件を満たして「鎮護國家」担当の公務員に採用されることであり、採用されれば生活を保証され、納税と労役の義務を免除された。シャミカイの儀式は、特別職公務員の就任式であった。自治共同体の規則について誓約を行うという入門儀式の本来の主旨は完全に失われた。

特権を伴う特殊公務員である以上、その採用には人数制限が必要であった。696年には「金光明經を讀ましむるに縁りて、年毎の十二月の晦日に淨行者十人を度せしむ」ことになり、採用定員は毎年10人と定められた。⁸⁾ 734年には試験制度ができて、『[最勝王]金光明經』または『法華經』の全巻暗記が合格の条件とされた。⁹⁾

日本で出家認可は政府の権限であり、資格や選抜方法や採用人数は政府の政策転換に応じて変わった。それでも、奈良時代の終りまでは、インド以来の年齢規定を守る傾向もあったのか、最澄は780年に15歳で「得度」してシャミ（沙彌）になり、785年に20歳でビク（比丘）になっている。¹⁰⁾ ただし、インドの年齢は受胎を起点とした満年齢であり、日本の年齢は出産を起点とした数え年であるから少しずれがある。

ところが、798年に桓武の政府が出家年齢を「35歳以上」と定め、大学寮の試験制度を僧侶の採用にも転用して、試験を極度に難しくした。¹¹⁾ 仏教の制度では受胎後満20年以上の「〔修行者〕見習い」(沙彌)がいなかったが、8世紀末の日本の制度では、数え年で35歳にならないとシャミにすらなれないことになった。また、ビクになる時にも、改めて試験が課された。これはさらに厳しい試験であり、昇進用の選抜試験であった。この恐るべき制度はさすがに3年後に緩和され、最低年令は引き下げられて20歳となり、ビクになる時の試験もなくなった。¹²⁾ とはいうものの、20歳以下のシャミがいなくなったということには変わりなかった。¹³⁾ そうすると、その頃の日本で“シャミ”という語が指すのは、「20歳未満のサンガ構成員」ではなく、「下位の出家者」ということになる。

成人になってから行うという点で、シャミカイ(沙彌戒)の順守を誓う儀式とグソクカイ(具足戒)の順守を誓う儀式とは区別がなくなった。むしろ試験を伴うという点でシャミカイの順守を誓う儀式の方が比重が大きくなった。試験に合格してシャミカイ儀式を終えてしまえば、グソクカイ儀式をしてもらう資格は自動的に得られるから、この方はおまけみたいなものである。グソクカイ儀式の後で、カイリツ(戒律)について講習があったというが、生活に全くかわりのないことをただ機械的に学習したにすぎない。インドのサンガ規則朗読会(upavasatha/布薩)¹⁴⁾のように集団維持のために不可欠な行事ではなかったのである。

シャミカイの儀式は各人が修行した寺院で師匠が執り行い、¹⁵⁾ グソクカイの儀式は東大寺で行われた。二つの儀式は毎年時期が固定されるようになった。年令資格の上で区別がなくなったし、グソクカイの儀式の際の試験もなくなったので、シャミカイも儀式を済ませていることだけがグソクカイの儀式をしてもらう条件であったから、同じ年の1月と4月に連続して行うことができるようになった。こうして、2段階1セットの通過儀礼が成立した。これが9世紀中頃までの状況であった。¹⁶⁾

B

律令制度のもとで日本語の“シャミ”は「下位の出家者」を指した。ところが、『日本靈異記』上巻27の話で塔の柱を焼いたシャミは家族持ちであり、人々から金を詐取して暮らしを立てていて、仏教の「心掛け」(śīla/戒)など全く気にしないでいる。

上巻の19話にはシャミが登場して、俗人相手に碁を打って日を過ごし、『法華經』を唱える物乞いが来ると、物まねをしてからかう。¹⁷⁾ 下巻の10話に登場するシャミは、髪を剃り袈裟を着けながら、村に暮らし生計を立てている。¹⁸⁾ 下巻の30話に登場する「老僧」の観規は、学問がありながら、百姓をして妻子を養っている。¹⁹⁾ 下巻の38話に登場するシャミの鏡日は、子供が多すぎて養い切れず、物乞いをしている。²⁰⁾ そして、景戒自身も妻子を養い、塩も切れるほどの貧乏暮らしをしている。²¹⁾

できの悪いのもいるし、できの良いのもいるが、この種のシャミは寺には属さず、家族とともに村に住んで、しがない暮らしをしている。これは律令制度下の公務員ではありえず、実態から言えばヒジリにすぎない。8世紀の日本で用いられた“シャミ”という語には、律令制度に即した用法のほかに、“ヒジリ”の同義語としての用法があったことになる。古代の日本には、2種類のシャミがいたのである。

また、下巻の序には山に住んで「座禪」をするビク（比丘）の話が見え、²²⁾ 下巻4ではタイソウ（大僧）が金貸しをして、妻子を養っている。²³⁾ いずれも、律令公務員ではありえず、実態はヒジリである。ビクにも2種類あったことになる。なお、日本語で“ビク”と“タイソウ”は同義である。

塔の柱を焼くシャミが登場する『日本靈異記』上巻27の表題には、“カナノシャミ”（假名沙彌）という表現が見える。²⁴⁾ このシャミは政府に採用された僧ではなく、律令に違反した「自度」である。²⁵⁾ “カナ”（假名）という語は、もともと中国語訳にインド文献に採用された翻訳術語である。もとの概念「[言語を用いて]伝えること」(prajñapti) は、「言語は真実を表しえない」

『日本靈異記』に登場するシャミたち

という仏教の基本命題を踏まえたものであり、²⁶⁾ 中国人は“假名”（仮に名付けること）という語を当てた。仏教の立場からすれば、あらゆる言語表現は「仮に名付けること」であり、すべての単語は「仮に付けられた記号」にすぎない。

ところが、日本人はこの語を“實名”に対立する名詞として用い、「俗称」という意味で使っている。²⁷⁾ 塔の柱を焼くシャミのタイトルは、正式のものではないのである。“マナノシャミ”（眞名沙彌）とでも呼ぶべき政府公認のシャミのほかに、カナノシャミがいて、政府の採用とは無関係に人々の間でシャミとして通っていた。²⁸⁾

ウバソク（優婆塞）は日本の制度でも寺に住まないの原則であり、『うつほ物語』では、山の中で椎の木の下で修行をする山岳修行の専門家として言及されている。²⁹⁾ ところが、『日本靈異記』下巻28の話ではウバソクが寺に住んでいて、ミロク（彌勒）の木像が蟻に食われて呻き声を上げるのを聞く。また上巻4のウバソクも葛木の高宮の寺に住み、百済から来た円勢と生活を共にしている。³⁰⁾ 古代日本には、寺に住まないシャミやビクがいる一方、寺に住むウバソクがいたのである。

『日本靈異記』の上巻3話では、百姓が雷から力の強い子供を授かり、元興寺のドウジ（童子）にした。子供はやがてウバソクになり、強い力で寺院に貢献して、「得度」させてもらった。³¹⁾ この話からドウジ-ウバソク-シャミ[-ビク]という昇進過程が示唆される。

そうすると、ウバソクにも2種類あったことになる。一つは単独修行者としてのウバソクであり、これはヒジリの一形態である。もう一つは体制内修行者としてのウバソクであり、これはシャミの候補者であったようである。いわば「令外の官」としてのウバソクがいたのであり、仏教の建前から言っても、律令制度の建前から言っても、これは“カナノウバソク”（假名優婆塞）とでも言うべきものであろう。

『日本靈異記』の下巻26の話には、死んだ女のフク（福）を願って、遺族が儀礼を行う場面があるが、ゼンジ（禪師）とともにウバソク32名が使われ

ている。

七日を^ふ選るまで、焼かずして置き、禪師、優婆塞^う三十二人を請け集め、九日のあいだ、願を發して福を修す。³²⁾

この文に見えるジフゼンジ（十禪師）とは、もともと「戒律を厳しく守る高德の僧」を10人選んで政府が任命したものであるが、後には東寺や延暦寺や園城寺に定員が割り当てられた。また、ナイグフ（内供奉）という職が日本にあり、天皇の住む宮殿（内裏）で宿直して、「御齋會」など宮中の仏教行事も勤めた。ゼンジはこの職も兼務したので、“ナイグフジフゼンジ”（内供奉十禪師）と呼ばれた。これは中国に起源のない日本独自の制度である。『日本靈異記』下巻26で言及される儀礼では、ウバソク（優婆塞）の大集団が最高位のビク（比丘）を助けて儀礼の執行に参加している。このウバソクは山奥で密かに呪術の練習にふける単独修行者などではありえない。

C

さて、古代日本で使われた“シャミ”（沙彌）という語の用法に関連して、興味深い記述が『日本靈異記』下巻38に見られる。

〔要約:〕景戒は夢を見た。鏡日というシャミが飯を求めてやって来て説教をした。景戒が飯をやると、鏡日は『諸教要集』³³⁾を取り出し、「写せ」と言って立ち去った。〔そこで、景戒は目が覚めた。〕³⁴⁾

不思議に思った景戒は、この夢について考えた。夢に現れたのがシャミであったことについては、次のように夢判断をした。

「沙彌」とは觀音の變化^{へんげ}ならむ。なにをもてのゆゑにとらば、いまだ具足を受けぬを名けて沙彌とす。觀音もまた爾^{しか}なり。正覺を成ずといへども、有情を饒益せむがゆゑに、因位に居たまふ。「乞食す」とは、〔『法華經』觀世音菩薩〕普門〔品〕の三十三身を示すなり。³⁵⁾

景戒自身の夢判断によると、夢の中でやって来たのが〔ビクではなく〕シャミであったのは、クワンノンノヘンゲ（觀音變化）であったからである。この判断の根拠として景戒が挙げるのは、クワンノンがブツ（佛）にならな

『日本靈異記』に登場するシャミたち

かったということであり、その文献根拠は『法華經』25章「觀世音菩薩普門品」であった。景戒によると、「究極の悟り」（正覺）に達していたにもかかわらず、クワンノンはわざとブツにならずに、「因位」に留まったという。ブツになってしまうと、人間の間を徘徊できなくなるからである。こうして、クワンノンはまだ人助けをしたかったので、33の姿をとって人々を救い続けたという。

サンスクリット本『サッドルマブンダリーカ・スートラ』で、観音は“アヴァローキテーシュヴァラ” (avalokiteśvara/觀自在)³⁶⁾ と呼ばれているが、本来の名前は“アヴァローキタスヴァラ” (avalokitasvara/觀音) であり、³⁷⁾ 「[救いを求める人々の] 声に注意を向ける人」を意味する。³⁸⁾ はるかな昔に、アヴァローキタスヴァラは当時まだ修行中であったアミターバ (amitābha/amida° a/阿彌陀) の弟子であった。³⁹⁾

このボーディサットヴァの機能を救済に帰した中国人は、その經典根拠をクマラジーヴァ訳『法華經』の25章「觀世音菩薩普門品」に求め、これを独立文献として扱い、“觀音經”と呼んだ。なお、この章(=『サッドルマブンダリーカ』24)は、『法華經』の中でも最も後で成立した部分(2世紀?)に属する。

アヴァローキタスヴァラは人間の世界をあちこち移動して、人々が発する苦しみ声を聞きつけて駆けつけ、助ける相手の都合に合わせて姿を変え、いろんな救済活動をする。『法華經』ではアヴァローキタスヴァラのとり16の姿が列挙されている。⁴⁰⁾

『日本靈異記』の下巻38で、景戒は“因位”という語を使っているが、これは仏教文献に見られない表現である。ただし、“因地”という語が中国で作られ、中国文献『大佛頂首楞嚴經』⁴¹⁾ に用例が見られる。

我、本は^{もと}因地に[於て]念佛の心を以て無生忍^{むしやうにん}に入り、今、此の界に於て念佛の人を攝して、淨土に歸せしむ。⁴²⁾

「無生[法]忍」(anutpanna-dharma-kṣānti) とは、「[あらゆる]ものは[からっぽ(空)であり、] 発生することがな[く、消滅すること]もな[い]」⁴³⁾ と認め

る境地である。ブッダになろうと決心（發心）してからブッダになる（成佛）まで、10の発展段階が設定されているが、その第7段階から第9段階までに相当するのが「無生法忍」である。

アミターバ（阿彌陀）は、「因地」にいた時に「無生忍」に入ったのであるから、「因地」は「無生忍」より幅の広い期間を指している。すなわち、この“因地”という語は、「[ブッダになるための]原因（因）となる活動をしている段階」、すなわち「ボーディサットヴァとして活動している段階」を指している。

日本文献に見かける“因位”という語は、この“因地”に対応する語として使われている。

ソノ間ニ彌陀如來ハ。因位ノ時。モハラワガ名號ヲ念センモノラム
カヘントチカヒ給ヒテ。兆載永劫ノ修行ヲ衆生ニ廻向シ給フ。⁴⁴⁾

“地”は「段階」を意味するサンスクリットの“bhūmi”⁴⁵⁾を訳したものであるが、日本ではボサツの段階が地位または身分と理解され、“位”に代えられた。

D

確かに景戒は『法華經』を拾い読みしている。しかしながら、アヴァローキタスヴァラが姿を変えて人々を救うという記述は『法華經』にあるが、「アヴァローキタスヴァラがすでにブッダになった」とか、「それにもかかわらず、ボーディサットヴァの地位にあえて留まった」とかいう記述はない。⁴⁶⁾

狩谷掖斎（1775-1835）は、「一度はブッダになっていたが、人々の幸せを願って再びボーディサットヴァになった」という主旨の文を『觀音大悲心陀羅尼經』から引用しているが、⁴⁷⁾『法華經』の伝承を受け継いだものであるかどうか疑わしい。この文献は中国で編纂されたものであり、⁴⁸⁾「再びボーディサットヴァになった」というのも、アヴァローキタスヴァラ伝承から逸脱して構想されたエピソードであろう。

『日本靈異記』に登場するシャミたち

いずれにしても、日本人にとって、ボサツとブツとの間にそれほど明確な断絶はなく、処遇の上で差別する必要はなかった。ボサツからブツになることは、昇進ではあったが、超越者からさらに上位の超越者への昇進であり、並の人間にはかかわりのないことであった。

ここで景戒の念頭にあったのは、《鏡日：クワンノン = シャミ：ボサツ》という比例式であった。

	〔実力〕	〔見かけ〕
クワンノン	ブツ	ボサツ（因位）
鏡日	？	シャミ

「因位」（ボーディサットヴァの地位）は、「發心」から「成佛」にいたる修行階程の一つである。ところが、「沙彌」はサンガ共同体における資格の一つである。このように、仏教ではこの二つの体系の間に何の関係もないが、景戒はこれに対応関係を認めている。8世紀日本の官立大寺で教育を受けた景戒は、仏教の修行階程についても、サンガの制度についても、基本的理解が欠けていた。

さて、ボサツの位（因位）の上にはブツの位（果位）があるわけであるが、シャミの位の上にあるのは何か。すなわち、シャミ側でブツに対応するのは何か（シャミ：因位 = x：果位）。

『日本靈異記』の中巻1では、長屋王が「賤しき形のシャミ」を殴ったために、後でひどい目に遭う。不当な嫌疑を受けて破滅させられるのである。この「賤しき形のシャミ」は、実はオンジンノヒジリであった。そうすると、この「賤しき形のシャミ」は、“内に菩薩の儀を密し、外には聲聞の形を現す”の「聲聞」と同じである。“シャミ”の対立語は“ボサツ”ということになろう。

$$\begin{aligned}x : \text{シャミ} &= \text{ボサツ} : \text{シャウモン} \\ \text{シャミ} &= \text{シャウモン} \\ \therefore x &= \text{ボサツ}\end{aligned}$$

E

ブツへの昇進にこだわらず人助けに専念するクワンノンは、実力にふさわしい服装や装飾は着けておらず、凡人にはただの人しか見えない。これと同じことが1ランク下でも起こるのであり、実力ではすでにボサツであるにもかかわらず、鏡日はまだ実力にふさわしい姿をしていない。

『日本霊異記』の下巻38で景戒の夢に現れたシャミは、クワンノンのヘンゲ（變化）であり、オンジンノヒジリ（隱身聖）であった。みすばらしいシャミの姿をしてはいたが、本当はボサツであった。“沙彌とは觀音の變化ならむ”という文は、「夢の中に現れたシャミは、ただのシャミではなく、実はボサツであった」という意味であり、これを定義命題“シャミはボサツなり”と解釈する五來の解釈⁴⁹⁾は間違いであろう。

ここでは、「見かけはボサツであるクワンノンは、真の姿がブツである」という理由命題に基づいて、「見かけはシャミである鏡日は、真の姿がブツである」という主張命題が提示されているのである。実力と見かけが違うという点でクワンノンと鏡日は同じであるが、実力と見かけはそれぞれ1ランクずつずれている。鏡日はクワンノンのヘンゲであるが、ヘンゲは本体と全く同じではなく、実力も見かけも本体より1ランク下である。こうして、鏡日をクワンノンのヘンゲと見立てることにより、鏡日の実力とクワンノンの見かけとの対応が了解される。

	〔実力〕	〔見かけ〕
クワンノン	ブツ	ボサツ
		Ⅱ
	〔実力〕	〔見かけ〕
鏡日	ボサツ	シャミ

景戒は夢に見たシャミ（見かけ）からボサツ（実力）を見抜いたが、その際に《ブツ：ボサツ》＝《ボサツ：シャミ》という比例式に基づいて類推が行われている。この作業の結論が「沙彌とは觀音の變化ならむ」という言葉で

『日本靈異記』に登場するシャミたち

ある。五来の言うように《シャミ = ボサツ》という等式が普遍命題として提示されているのではない。「あらゆるシャミがそれ自身の資格でボサツである」と主張しているのではないのである。この類推作業の前提にあるのは、《シャミ ≠ ボサツ》という不等式である。ここで取り上げられているシャミは、実は見かけだけのシャミであり、ボサツが仮にシャミに化けているにすぎない。これがオンジンノヒジリであり、これこそ景戒が『法華經』の言葉を読み替えて表現しようとしたものである。

『日本靈異記』に見られる“ボサツ”という語は、仏教での意味（ブツダになろうと決心した人）とは無関係に、「強力な呪力を備えた超人」という意味で用いられている。“シャミ”という語は仏教での意味（20歳未満の出家見習い）とは無関係に、「まだ呪力が備わらない未熟の呪術師」という意味で用いられている。そして、“シャウモン”はその同義語であった。そうすると、中巻7の冒頭の文“時に、沙彌行基といふ人ありき”に見られる“シャミ”は、見かけの姿に言及したものということになろう。

“ボサツ”という語を使った時に景戒の念頭にあったのは、ニルヴァーナ（涅槃）を目指してけなげに頑張っている修行者ではなく、自由自在に姿を変える超越者であり、究極の呪術者であった。日本の個人崇拜伝統の中で、行基は抜群の呪術者と見立てられ、モンジュ（文殊）に準ずる超人として“ボサツ”と呼ばれていたのである。

このような行基は、当然ながら「超自然的な目」（天眼／明眼）を備えていた。『日本靈異記』の中巻29で、講演中の行基は、話を聞いていた女が髪につけていた油の材料を見抜いた。

〔要約:〕奈良の元興寺で法会があり、行基が話をしていた。一人の女が聴衆の中にいた。その女を見ると、行基は怒り出し、「臭いぞ。頭に血を塗っている女を追い出せ」と言った。女は猪の油を髪につけていたのである。普通の人間の目（凡夫の肉眼）にはただの油にしか見えないが、「ひじりの超自然的な目」（聖人の明眼）には猪の血に見えるのである。⁵⁰⁾

ところで、8世紀中葉の写本に残されている写經の依頼者や制作者の名前には、“萬瑜菩薩”や“信瑜菩薩”や“光笠菩薩”など、“ボサツ”の付いたのが多い。⁵¹⁾ 五来重によると、「衆生教化のために、故意に在俗生活をいとなむのだ」という自己主張をこめた称号であるという。⁵²⁾ そうすると、無名の写經依頼者や写經制作者が自分をオンジンノヒジリ（隱身聖）と信じて“ボサツ”と自称していたということになろう。

しかしながら、これは疑わしい。この際に五来が論拠とするのは『日本靈異記』であり、下巻38に見られる夢解説の文“沙彌とは觀音の變化ならむ”から“沙彌は菩薩なり”という定義命題を引き出すわけであるが、すでに述べたように、この解釈は間違いである。それに、『日本靈異記』で用いられている“ボサツ”は尊称であり、しかも最高度の尊称であり、自称用に用いられる例はない。あの自己顕示欲の強い空海ですら、“ボサツ”と自称することはなかった。

大乘仏教では、ブツダになろうと決意しさえすれば、誰でもボーディサットヴァであった。“ボーディサットヴァ”という語は、必ずしも出家者の呼称ではなかったし、ましてや超人を崇めるための尊称ではなかった。8世紀中葉の日本で無名の非出家者が“菩薩”と自称したのは、仏教文献を通じて知った用法に即したにすぎないのかもしれない。そうであるとすれば、8世紀中葉の日本で、ボサツはまだヒジリの究極形態とは見なされていなかったということになろう。

F

景戒の属した古代日本の世界で、クワンノンは実力ではとくにブツであったにもかかわらず、世のため人のために自ら昇進を犠牲にした超大物であった。古代の日本人にとって、クワンノンは身をやつして人間の世界を巡回する超能力者であった。このようなクワンノンの活動を示す劇的な話が、稱徳（764-770）の時代の出来事として、『日本靈異記』下巻13に採録されている。

『日本靈異記』に登場するシャミたち

〔要約:〕美作の国営鉄鉾山で大きな落盤事故があった。坑夫の一人が逃げ遅れて閉じ込められ、国司の役人は死亡と認めた。妻子は観音の像を描き、経典を写して、儀礼を行った。一方、閉じ込められた坑夫は、計画していた『法華經』の書写をまだ完成しないうちに死ぬのを無念に思い、命永らえて志が遂げられるように祈願した。すると、透き間から光が差し込んで、シャミの姿をしたクワンノンが食べ物を持って現れ、「お前の妻子に飲み物と食べ物を供えてもらったので、お前を助けに来た」と言って、出て行った。やがて上の方に穴が開き、葛を採りに来ていた人々がたまたま通りかかって、男は助けられた。⁵³⁾

クワンノン自身が“汝が妻子、われを雇ひて勸め救はしむ”と遭難した坑夫に言っている。クワンノンに供え物をすることによって、人間はその超能力を利用するのである。儀礼を通じて、人間と礼拝対象の間に雇用関係が成立しているということになろう。それにしても、クワンノンともあろう者が人間との雇用契約に言及するとは何事であろう。

ところで、『法華經』に挙げられるアヴァローキタスヴァラの変身リストにあるのは、すべて「真理を説く者」である。クマーラジーヴァ訳では、アヴァローキタスヴァラがとる33の姿のそれぞれについて、“應にAの身を以て度すくふを得べき者には、即ちAの身を現はして、爲に法を説く”という定形句が用いられている。⁵⁴⁾ アヴァローキタスヴァラが人々の前に姿を現すのは、真理を説くためである。したがって、相手が納得しやすい姿をとるのであって、意表をつく姿をとるのではない。ところが、『日本靈異記』に下巻13に登場するクワンノンは、仕事の契約のことなどを話題にして、坑夫に真理を説くことはなく、もはやアヴァローキタスヴァラの面影はない。⁵⁵⁾

上巻6の話では、祈願されたクワンノンが「老翁」に姿を変えて、混乱状態にある異国をさまよう日本青年が困り果てているのを助ける。

〔要約:〕ある男が高句麗に留学したが、唐に攻められて国が滅んだので、やむなく放浪していると、行く手に川があった。橋は破壊され、

舩も見当たらず、途方に暮れた青年は、ひたすらクワンノンに祈った。
すると、船に乗った「老翁」がやって来て、川を渡してくれた。船から降りて振り返ると、「老翁」の姿は消えていた。⁵⁶⁾

ここでは供物をもらって雇われたわけではないが、依頼を忠実に実行して、黙って立ち去る。『法華經』のアヴァローキタスヴァラと違って、真理を説くことはない。

また、同じように依頼を忠実に果たす観音が中巻34に登場し、男に食わせる物もないほど困窮していた女を窮地から救うために、クワンノンの像が隣の家「乳母」に姿を変えて、豪華な料理を届ける。

〔要約:〕両親に死なれた娘がいた。ひどく貧乏になって、苦しみのあまり、家にあったクワンノンの銅像に祈った。やがて、望まれて結婚するが、家にやって来た夫に食わせる物がなく、嘆き悲しんでいたところ、隣家の乳母がやって来て、御馳走を届けてくれた。お礼にやる物が何もなかったので、垢の付いた着物を乳母にやった。明るる日に隣家へ礼に行くと、家の主も乳母も、昨夜の御馳走のことは知らないと言う。家へ帰ってクワンノンの銅像を見ると、乳母にやった古着を着けていた。⁵⁷⁾

さらに中巻42では、子供を大勢抱えて極貧に苦しむ女を救うために、祈願されたクワンノンは、女の妹に姿を変えて訪れ、多額の金を届ける。

〔要約:〕ひどく貧しい女が生活苦に耐えかね、幸運を願って1年近くセンジュクワンノン（千手観音）の像を拝んだ。そうしているうちに、妹がやって来て、革製の櫃を預けた。取りに来ないので、妹に尋ねると、知らないと言う。不思議に思って櫃を開いてみると、金が100貫はいていた。⁵⁸⁾

中巻17の話では、クワンノンが鷲に姿を変えて、盗まれたクワンノンの銅像の在りかを教える。

〔要約:〕ある尼寺から銅像が盗まれた。尼たちは取り戻そうとして探したが見つからず、かなりの月日が経った。さて、ある池のほとり

『日本靈異記』に登場するシャミたち

にいた牛飼いの子供たちがふと見ると、棒切れが水からわずかに出て、その先に鷺が止まっていた。石を投げても逃げようとしない。池にはいつて捕まえようとする、水に潜った。止まっていた木を見ると、金色の指であった。これを取って引き上げると、クワンノンの銅像が出て来た。この鷺はクワンノンのヘングエであった。⁵⁹⁾

ここでクワンノンが鷺に変身したのは、銅像を盗まれた尼たちに所在を示すためであったが、ほかの場合と少し状況が異なる。生死にかかわる危機はないし、せっぱつまった尼が祈願したわけでもないのである。やはりポイントはジンズウ（神通）と変身能力の誇示にあるらしい。

さて、クワンノンのヘングエである鷺は、クワンノンの姿を写した銅像とは別の存在として登場する。景戒によれば、このヘングエの原形態は「法身」⁶⁰⁾であるという。

定めて知る、その鷺と見しは、現実^{うっし}の鷺にあらず、観音^{へんげ}の變化なることを。さらに疑ふことなかれ。涅槃經に説きたまへるがごとし。
「佛の滅後といへども、法身^{ほつしん}常に在^{まし}す」とのたまへるは、それこれをいふなり。⁶¹⁾

この個所は非常に分かりにくい、肉体を持つクワンノンのタマが銅像に乗り移り、クワンノンの「法身」が鷺として現象化したらしい。⁶²⁾ それにしても、“観音の法身”という表現を使って景戒は何を指しているのであろうか。アヴァローキタスヴァラはブツダではなくボーディサットヴァである。いくら修行が進んでブツダに近づいたとはいえ、ボーディサットヴァである限り、生物学的存在でしかなく、「法身」ではありえない。したがって、ここで「法身」は仏教術語とは違った意味で用いられていることになるが、この点でも景戒ははなはだ曖昧である。⁶³⁾

ところで、『法華經』のアヴァローキタスヴァラは、いつも「真理を説く者」として出現する。したがって、乳母や妹の姿になることはなく、まして鳥などに変身するようなことはない。日本でこういうことが起こるのは、日本人にとって、クワンノンは真理を説く存在ではなく、その本領はジンズウ

と変身能力を発揮して「奇事」を行うことにあるらしい。

日本のクワンノンを考える上で興味深いのは、頼まれもしないのに出現する場合があることである。上巻の20では「僧」に姿を変えたクワンノンがやって来て、寺に飼われていた牛が「法師」の生まれ変わりであると宣言する。

〔要約:〕ある寺に牛がいた。見知らぬ僧がやって来て、この牛が薪を無断処分した者の生まれ変わりであることを見抜いた。これを怪しんだ役人は、取り調べようとするが、この僧の顔付きや姿にただならぬものを感じたので、絵師たちに命じて肖像を描かせたところ、どの絵師の描いた肖像もクワンノンの姿になっていた。⁶⁴⁾

ここに登場するクワンノンは、誰も困っていないのに、また誰も救助を要請していないのに、一方的に押しかけて来て、頼まれもしないのに、牛の前世について解説をする。この話には「危機に陥った人の救済」という要素が欠けている。危機管理機能を棚上げにして、ジンズウと変身能力だけが取り上げられているのである。日本人にとって、この二つの能力はクワンノンの重要な属性であるらしい。

『法華經』のアヴァローキタスヴァラが姿を変えるのは、相手を説得しやすい状況を作るためである。したがって、姿を変えるといっても、真理を説くにふさわしい者になるのであって、扮装とメイキャップだけで可能な変身にすぎず、⁶⁵⁾ 呪術を用いるしかない超自然的変身とは無縁である。アヴァローキタスヴァラが鳥や獣に化けて登場することはない。

『法華經』のアヴァローキタスヴァラは、確かに人々を苦しみから救おうとするが、当面のトラブルに応急処置をほどこすだけで満足するのではなく、究極的な解放（vimokṣa/解脱）に至らせるために手を打つことも忘れていない（觀世音，即時に其の音聲を觀じて，皆解脱するを得せしむ⁶⁶⁾）。だからこそ、変身する際には必ず真理を説くのである。

G

『法華經』でアヴァローキタスヴァラが姿を変えて人々の前に現れるのは、

『日本靈異記』に登場するシャミたち

真理を説くためである。ところが、『日本靈異記』に採録された「クワンノンが変身する話」では、変身したクワンノンが真理を説くことがない。景戒の記述では、ジンズウと変身能力の顕示がもっぱら強調されていて、姿を変えて人間界のトラブルに介入する観音は、最高水準のボーディサットヴァというよりも、究極の呪術者ともいうべき存在である。トラブルもない所に出現する時などは、超能力の顕示を楽しんでいるとしか思えない。

『日本靈異記』のクワンノンは、頼まれて出動する場合も、思いがけない姿に変身しているのだから、すぐには正体がわからない。頼まれもしないのに出動する場合はなおさらである。ただ、アヴァローキタスヴァラとは違って、姿を変えて出現するのは、相手をまごつかせず真理を説くためではなく、正体が判明するタイミングを立ち去った後に設定するためである。しばらく正体を隠すところがみそらしい。

そうすると、これはオンジンノヒジリではないか。『日本靈異記』に描かれているクワンノンは、全人格的な帰依の対象ではなく、呪術技能者としてのオンジンノヒジリの究極形態と考えられる。そうであるとすれば、下巻13の話でクワンノンが雇用契約に言及するのも不思議ではない。

すでに述べたように、実力と見かけが違うという点でクワンノンと鏡日は同じであるが、実力と見かけはそれぞれ1ランクずつずれているはずである。

	〔実力〕	〔見かけ〕
クワンノン	ブツ	ボサツ
		Ⅱ
	〔実力〕	〔見かけ〕
鏡日	ボサツ	シャミ

ところが、落盤事故に遭った坑夫の前に現れたクワンノンはシャミ（下位の呪術師）の姿をしている。すなわち、本体であるクワンノン自身がヘンゲエである鏡日と見かけの上で同じランクに下がっている。上の図は次のように書き改めるべきであろう。

	〔実力〕	〔地位〕	〔見かけ〕
鏡日	ボサツ		シャミ
クワンノン	ブツ	ボサツ	シャミ

なぜこういうことが起こったのかというと、クワンノンはボサツの資格でシャミに姿を変えているということになろう。ところが、『法華經』のサンスクリット本が挙げる16の偽装形態の中にも、クマーラジーヴァ訳が挙げる33の偽装形態の中にも、シュラーマネーラ（沙彌）ははいっていない。これは当然であり、『法華經』でアヴァローキタスヴァラが偽装するのは、説得しやすい状況で真理を説くためであるが、仏教でシュラーマネーラはサンガの一員ではあっても見習いであり、まだ人々の前で話をすることはできないのである。ところが、景戒はクワンノンがシャミの姿をとることもあるという。日本のクワンノンが真理を説かない以上、これもまた当然である。

日本で“クワンノンボサツ”と呼ばれているものは、中国経由でインドから輸入されたアヴァローキタスヴァラというよりも、日本文化に根付くオンジンノヒジリの究極形態として作られた日本製品である。⁶⁷⁾ 仏教からはブランドを借りたにすぎない。

略号

『弘全』:『弘法大師全集』(増補訂正), 1928

『弘伝』:『弘法大師傳全集』, 1934-35

『国大』:『國史大系』(新訂増補), 1942

『古大』:『日本古典文學大系』, 1952-1967

注

- 1) ブッダになる準備に専念する人々の集団は“サンガ”(saṃgha/僧伽)と呼ばれ、国家の法律が及ばない自治共同体である。集団の意志は会議で決定され、サンガに所属するすべての構成員が出席した。出席者にはすべて平等な発言権があり、議決は全員一致が原則であったが、最重要議案については多数決で決めた。
- 2) 「教団法」(vinaya/戒律)はサンガの秩序を維持するための法律である。こ

『日本靈異記』に登場するシャミたち

れによってサンガ構成員の生活は規制されていた。サンガ自治体は「教団法」によって運営され、これに違反する行為があった場合は、構成員が全員集まり、会議を開いて判決を下した。最も重い処分はサンガからの追放であり、次に重いのは有期の構成員資格停止であった。

- 3) 8世紀の日本にも『十誦律』『四分律』『五分律』『摩訶僧祇律』がすべて輸入されていたが、もっぱら『四分律』が研究されていたらしく、この文献の注釈が16点も輸入されていたのに、『五分律』の注釈が1点知られているだけで、ほかの教団法文献の注釈は全く知られていなかった（石田茂作、『寫經より見たる奈良朝佛教の研究』, 1930, pp. 115-116）。
- 4) 家庭で暮らす人々も守るように薦められる「心掛け」は、基本5項目が次の通りである。① 動物を殺さないようにすること。② 盗まないようにすること。③ [妻あるいは夫でない人と]性行為をしないようにすること。④ 嘘をつかないようにすること。⑤ 酒を飲まないようにすること。
- 5) すべての仏教信奉者に適用される「五箇条の心掛け」のほかに、サンガ構成員だけが守ることを期待される「心掛け」がある。「五箇条の心掛け」に次の5項目を加えたものである。⑥ 大きい寝台や高い寝台に寝ないようにすること。⑦ 香油を塗ったり装身具をつけたりしないようにすること。⑧ 芝居を見ないようにすること。⑨ 正午を過ぎたら飯を食わないようにすること。⑩ 金を受け取らないようにすること。

「五箇条の心掛け」と違って、この追加五箇条は倫理的なものではなく、サンガという特殊集団での約束事であるが、罰則を伴っていない点が「教団法」と決定的に異なる。サンガの構成員の中で、「見習い」はサンガの運営に関して責任を免除されていた。責任をとらされることがなかった以上、罰則を伴う規則で縛られることもなかった。「見習い」が守らなければならなかったのは、罰則を伴わない「十箇条の心掛け」だけであった。集団規則であるにもかかわらず、この追加条項が「五箇条の心掛け」に併合されたのは、「教団法」の規制外にある「見習い」にも守らせるべき基本条項であったからであろう。

- 6) このように、日本のカイリツは仏教の教団法とは別のものであり、日本の「仏教」について論じる場合、「心掛け」(戒)と「教団法」(戒律)の区別は考慮に入れなくてもよい。もっとも、日本人自身は仏教を受け入れたと思いついていたから、仏教文献から仏教の知識を断片的に得て、時々思い出したように、「戒律の復興」を提案することがあった。ただし、本人は「心掛け」と「教団法」の区別がついていないので、その発言に不必要な混乱があったであろうと

予想される。そのような混乱を見極めるためにも、日本「仏教」の研究者も、仏教の「戒」と「戒律」について、正しい知識を持つことが望ましい。

ちなみに、仏教で「持戒」と言う場合、「戒」は「心掛け」(sīla/戒)を指し、250項目の教団法 (śikṣāpada/戒律)を指すのではない。したがって、「持戒」と「受戒」とは互いに無関係である。

- 7) サンガが犯罪者の避難所になるのを防ぐために、入門面接の際には犯罪歴の有無が問われた。強盗、脱獄囚、逃亡窃盗犯、前科者、負債者の入門は禁じられていた (VP 1, 74-76, Mahāvagga 1.41-46)。ただし、いったんサンガの一員となった者は、サンガにはいった後で行った行為についてはもちろん、サンガにはいる前に行った行為についても、国家の刑法に基づいて訴追を受けることがなかった。

また、いったんサンガの一員になれば、たとえサンガの外で国法に違反する行為をしても、告発されることはなかった。サンガに属する修行者が商人に頼まれて、宝石を自分の荷物に隠して、税金を払わずに税関を通過したことがあった。このような場合に、修行者が告発されることはない。国法は適用されず、「教団法」が適用されるのである。この場合は、収めるべき税金を国家から盗んだと見なされて、窃盗を禁じる「教団法」が適用された (VP 3, p. 62, ll. 23-29, Suttavibhaṅga, Pārājika 2.7.26)。1 パーダ (5 マーシャ) 以上の窃盗に対して教団法の定める刑罰は、サンガからの追放である。ところが、マガダ国の刑法では、1 パーダ以上の窃盗は死刑になる可能性があったので (ibid., 3, p. 46, 15-20)、このサンガ構成員は、「教団法」の適用を受けることによって、国家の刑法による死刑を免れることになる。

- 8) 『日本書紀』30, 『古大』68, p. 533 [持統天皇十年十二月己巳朔]: 縁讀金光明經 毎年十二晦日 度淨行者一十人

さらに、a) 『續日本紀』14, 『国大』2, p. 164, [天平十三年 (741) 三月勅]: 「國毎の僧寺に必ず二十僧有らしむ。」 b) 『日本後紀』12, 『国大』3, p. 29 [天平廿三年 (804) 正月勅]: 「宣しく年分度者、毎年宗別に五人を定と爲す。」 c) ibid., p. 50 [大同元年 (806) 正月太政官符]: 「華嚴業二人、天台業二人、律業二人、三論業三人、法相業三人、共に競學せしむべし。」

「年分度者」とは、毎年各宗に割り当てられている定員の枠内で出家を許可される者のことである。政府は出家者の定員を厳しく制限していたにもかかわらず、8世紀前半にはしばしば数百人もの大人数を臨時に出家させた。多くの場合は、土木・建築事業（特に大仏建立）に対する論功行賞であつたらしい。

『日本靈異記』に登場するシャミたち

- 9) 『續日本紀』16, 『国大』2, p. 135, 1-4 [天平六年十一月二十一日]。
- 10) 「最澄度縁案」, 『平安遺文』(竹内理三編)8, 1963, p. 3188, a: 沙彌最澄十八 …… [寶龜十一年] …… 十一月十二日國分寺金光明寺得度 延・二年正月廿日
- 延・二年(783)に18歳であった最澄は、寶龜十一年(780)には15歳であった。
- 「僧綱牒」, 『平安遺文』8, p. 3189: 僧最澄年廿 上件僧以今年受戒已畢 …… 延・四年四月六日
- 11) 『類聚國史』, 『国大』6, p. 313 [延・十七年四月十五日]: 自今以後 年分度者 擇年卅五以上 操履已定 智行可崇 兼習正音堪爲僧者爲之 毎年十二月以前 僧綱所司 請有業者 相對簡試 所習經論 惣試大義十條 取通五以上者 具狀申官 至期令度。
- 「正音」とは8-9世紀に中国語標準音とされていた長安音のことである。試験では大問題が10問が出題され、5問以上を完答しないと合格しなかった。
- 12) ibid., p. 314 [延・廿年四月十五日]: 自今以後 聽取年廿已上者 其簡試之日 令弁二宗別 受戒之時 勿勞更加審試験
- これで、三論專攻者と成実專攻者を分けて試験を行うようになった。また、「具足戒」儀式の際に課せられる試験はなくなった。
- 13) そうすると、もし「教団法」に従うとすれば、20歳以下の者がいなくなってしまう。ところが日本では、20歳以下の非出家者が国営寺院に住んでいた。これを“ドウジ”(童子)という。『日本靈異記』の上巻3は、雷から授かった子供が元興寺のドウジになる話である。
- 「教団法」では、サンガ構成員でない者がサンガ構成員と同居することは、厳しく禁じられている。したがって、ドウジは仏教にはない制度であり、中国に起源がある。中国では、子供が政府の出家認可を得ないまま寺院に入り、雑役に使われるかたわら勉強して、何年か後に試験に合格するか師匠に推薦してもらうかして「沙彌」になった。出家認可を得るまでの未成年居住者が「童子」と呼ばれたのである。なお、20歳以上になっても具足戒を受けない者は、中国では「行者」と呼ばれた(道端良秀, 『唐代仏教史の研究』, 1957, p. 33)。
- 14) ヴェーダ時代以来のインドで、祭官に犠牲祭の執行を依頼する者は、前日に絶食した。「断食の日」は“ウバヴァサタ”(upavasatha)と呼ばれた。この用語と習慣が仏教にも採り入れられて、半月に3回の定例行事が成立した。
- ところが、半月ごとの8日目と14日と15日に、信者たちが僧院へ行って、仏教

の教えについて話を聞くようになった。この3日は信者が僧院に行って清浄に過ごすべき日になった。

教団法条項を唱える日は半月ごとの15日目（満月の日と新月の日）だけになり、その日の集会では一人が立ち上がって大声で読み、1節が終わるごとに中断して、過去半月の間に違反しなかったかどうかを全員に問うた。こうして条項朗読会は告白会の性格が強くなった。この説明会/浄化儀式は、最も重要なサンガ会合であり、サンガ構成員は必ず出席しなければならなかった。

こうして、“upavasatha/uposatha”という術語に二つの用法が成立して、「信者のための清浄の日」という意味と「出家者のための浄化儀式」という意味で使われることになった（佐々木閑, 「uposatha と pātimokkhuḍdesa」, 『仏教史学』 30.1, 1987, pp. 1-22）。

なお、半月ごとの15日目は、「信者のための清浄の日」であると同時に、「出家者のための浄化儀式」の行われる日でもあったが、二つの行事は時間をずらして別々に行われた。条項の朗読はサンガの正式構成員以外には聞かせないのが原則であったから、この時は信者を外に出したのである。

“ウバヴァサタ”のパーリ語形は“[ウ]ポーサタ”（[u]posatha）であり、中国で“布薩”[po-sat]と転写され、“齋”と訳された。また、『日本書紀』の傍訓から知られるように、日本人がこの“齋”に当てたのは動作名詞“おがみ”であった。

- 15) 『政事要略』 55, 『国大』 28, p. 375 [天慶四年三月廿日太政符]: 又寺々分及臨時度者 各師主作度縁 或威從付省寮官人 令成即各度縁表 注付勞人 名字三司押署進官 請印之後 綱所請之頒行 ……

“師主”はサンスクリット “upādhyāya”（師匠）の中国語訳である。日本で出家証明書（度縁）の発行者は国府であるが、書式を作成するのは「師主」である。これを受け取った国府では、太政官と治部省の通達書（符）を確認した上で、国分寺の責任者数名と国府の責任者数名が署名し、公印を押す。仏教のウパーディヤーヤは自らの権限で出家させることができたが、日本の「師主」は権限のない儀式執行者にすぎず、書類を作成することによってしか出家に関与できなかった。

- 16) その後、「沙彌戒」儀式と「具足戒」儀式との間に一定期間を置く習慣がいつしかでき、865年にはこれが法制化され、太政官符が発せられて、少なくとも2年間または3年間、シャミとして修行を積ませた後で「具足戒」の儀式を行うことになった。

『日本靈異記』に登場するシャミたち

『類聚三代格』、『国大』25, p. 77-78〔貞觀七年三月廿五日〕太政官符:
應一據舊例得度者受戒事 …… 就中年分度者經二箇年 臨時度者經三箇年
令練沙彌行 然後初聽受戒

定員内採用者の場合は少なくとも2年、定員外採用者の場合は少なくとも3年経たないと「具足戒」儀式は行われない。「沙彌戒」儀式から「具足戒」儀式までに数年の研修期間が設けられたのである。こうして「具足戒」儀式は出家者として1過程終えたことを認証する儀式になり、以前より重いものとなった。

17) 『日本靈異記』上 19, p. 69.

18) *ibid.*, 下 10, p. 233.

19) *ibid.*, 下 30, p. 279.

20) *ibid.*, 下 38, p. 305.

21) *ibid.*, 下 38, p. 303.

22) *ibid.*, 下 序, p. 209: 昔、ひとりの比丘ありき。山に住みて座禪しき。齋食の時ごとに、飯を^{いひ}拆^{わか}ちて烏に施す。

23) *ibid.*, 下 4, p. 218.

24) *ibid.*, 上 27, p. 81: 邪見なる假名の沙彌

25) *loc. cit.*: 石川の沙彌は自度にして名なく、……

サンスクリットの“プラヴラジャー” (*pravrajyā*) は、「[家から]外へ出て行くこと」を意味するが、仏教では「家庭を離れてサンガにはいること」を指す術語である。中国でこの語は“出家”と訳され、また“得度”というおおげさな語が当てられた。“得度”は「向う岸、すなわちニルヴァーナの世界に渡ること」を意味する。“度”はその省略表現である。

“自度”または“私度”（自ら出家すること）は、日本語にしかない表現であり、「僧侶として政府に採用されるのではなく、勝手に僧侶の姿をして、ひじりの生活を始めること」を意味する。

『日本靈異記』で“石川の沙彌は自度にして”と言う場合、動作名詞“自度”は普通名詞に転用されて人を指している。

26) “假名”は中国語に訳されたインド文献に用いられている語であり、原語の“*prajñapti*”は、“*pra-jñā*” (知る) の使役形“*prajñāpayati*”の語幹に接尾辞“*ti*”を付けて形成された動作名詞で、「知らせること」を意味し、仏教術語としては「言語を用いて表現すること」を意味する。人間の主体とされるアートマンにしても、我々が経験世界で目にする山や川にしても、仏教の立場からすれば、

実在しないものである。アートマンを指して“ātman”という語を使ったり、山を指して“parvata”という語を使うのは、相手に「知らせるため」の便法にすぎず、“ātman”とか“parvata”とかいう語があるからといって、それに対応するものが実在するわけではない。

- 27) 『平家物語』2, 「卒塔婆^{ながし}流」, 『古大』32, p. 202:

康頼入道、古郷の戀し きまゝに、せめてのはかりことに、千本の卒塔婆を作り、a字の梵字、年號月日、假名實名、二首の歌をぞかいたりける。
(テキストでaはインド文字で表記されている。)

密教で音節aは“ajāta”（発生していない/不生）の第一音節を代表し、
「〔あらゆるものはからっぽ（sūnya/空）であり、〕発生することがない〔し、消滅することもない〕」という仏教の最重要命題を象徴する。密教では音声記号によって象徴操作が行われた。

ところが中国では音声の代わりに文字を用いるので、aを表記するインド文字は、「あらゆるものは発生することがないし、消滅することもない」という命題を象徴する。象徴操作に用いる聴覚記号が視覚記号に変換されたのである。

日本人も中国人に倣ってインド文字を使う。ただし、その際に用いられるインド文字は、仏教の真理を象徴する記号ではなく、死者を弔う際に小道具として用いられるデザインに過ぎない。今日でも卒塔婆などにインド文字を書くのは、この習慣を継承したものである。日本には仏教も密教も伝わらなかったのである。

- 28) 律令外の修行者は、建前としては弾圧の対象であったはずであり、実際に弾圧することもあったが、東大寺の大仏を建立する際に行基集団を利用したように、政府は必要に応じてこれを利用した。特に呪術訓練にふけていた山岳修行者は、「淨行者」と呼ばれ、しばしば宮廷や大寺に呼ばれて祈願呪術に参加させられ、僧侶を多量に採用する必要があった時には、常にリクルートの対象になった（藺田香融、「古代仏教における山林修行とその意義」, 『南都仏教』4, 1957, pp. 45-60）。

- 29) 『うつほ物語』, 『古大』11, p. 24: 優婆塞がおこなふ山の椎がもと……

- 30) 『日本靈異記』上 4, pp. 38-39.

- 31) *ibid.*, 上 3, pp. 31-35.

- 32) *ibid.*, 下 26, p. 270.

- 33) 「人を度するに勝れたる書」として、夢に現れた鏡日が景戒に写すように勧めたのは『諸教要集』であった。ところが、白土わかによると、『諸教要集』

『日本靈異記』に登場するシャミたち

という文献はなく、これに類似した表題の文献に『諸經要集』があるという（「日本靈異記における因果応報思想」、『仏教学セミナー』20, 1974, pp. 331-332）。『諸經要集』（『大正』54）は唐の道世が編纂した仏教事典で、『善惡業報論』とも呼ばれ、多くの事項について仏教文献から抜粋したものである。この文献が747年の日本に存在したことは、正倉院文書によって確認される（『大日本古文書』9, p. 393）。

道を求めながらも、妻子を養うために苦しんでいる景戒に薦められたのは、『諸經要集』であつたらしい。こういう夢を見たのは、仏教に立ち返りたいという願望があつたのであろうか。それにしても、薬師寺で勉強をしたことのある景戒が仏教を再学習するために思いついたのは、お話の本でしかなかった。

34) 『日本靈異記』下 38, pp. 303-305.

35) *ibid.*, 下 38, p. 305.

36) 排他的に“觀自在”を訳語として使うようになったのは玄奘（602-664）であり（『大唐西域記』3, 『大正』51, p. 883, b.22-24: 唐言觀自在 …… 舊譯爲光世音 或言觀世自在 皆訛謬也）、その頃までにインド側で語形が“avalokitasvara”から“avalokiteśvara”に変わったことが分かる。この語合成の後分が“īśvara”は解釈されるようになったのである。

中国語の仏教文献で用いられる“自在”という語は、「何でも好きなようにできること」を意味し、ブッダと最高度ボーディサットヴァに備わる特性の一つを指す。

37) “avalokitasvara”という語形は、東トルキスタンで発見された5世紀の写本に見える。大谷探検隊が旅順博物館に収めた5世紀の写本の中に、『サッダルマブンダリーカーストラ』第24章の断片が3枚あり、そのうちの不完全な1枚に問題の語形が5回出ているのをミロノフは発見した（V. N. -D. Mironov, “Buddhist Miscellanea, Avalokiteśvara-Kuan-yīn,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1927, pp. 241-252）。また、ハーヴァード大学の所蔵する写本断片にも同じ語形が見られる（H. W. Bailey, “Buddhist Sanskrit,” *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1955, p. 15）。

38) 鳩摩羅什譯、『法華經』25, p. 56. c.6-8: 若有無量百千萬億衆生 受諸苦惱 聞是觀世音 一心稱名 觀世音即時觀其音聲 皆得解脫《若し無量百千萬億の衆生有りて、諸の苦惱を受け、是の觀世音を聞きて、一心に名を稱せば、觀世音、即時に其の音聲を觀じて、皆解脫するを得せしむ。》

39) *Saddharmapuṇḍarikasūtra*, ed. B. Nanjio & H. Kern. Pt. Petersburg, 1912,

p. 454, 3-4.

40) *ibid.*, pp. 444-445.

ここに挙げられている16の形態は次の通りである: ブッダ (佛陀), ボーディサットヴァ (菩薩), プラティエーカ・ブッダ (獨覺), シュラーヴァカ (聲聞), プラフマン (梵天), インドラ (帝釋), ガンダルヴァ (乾闥婆), ヤクシャ (夜叉), イーシュヴァラ (自在天), マヘーシュヴァラ (大自在天), 理想の霸王 (轉輪聖王), ビシャーチャ (毘舍闍), ヴァーイシュラヴァナ (毘沙門), 軍司令官 (將軍), プラーフマナ (婆羅門), ヴァジュラパーニ (執金剛神)。ただし, クマールジーヴァ訳では, これに「長者」, 「居士」, 「宰官」, 「比丘」, 「比丘尼」, 「優婆塞」, 「優婆夷」, 「天」, 「龍」, 「夜叉」, 「阿修羅」など, 17の形態が新たに加えられて, 33になっている (p. 57, a.23-b.19)。

41) 般刺蜜帝譯, 『大佛頂[如來密因修證了義諸菩薩万行]首楞嚴經』, 『大正』19, pp. 105-155.

翻訳者の名前として伝えられている“般刺蜜帝”は, 中古中国語の音価が [puát-lat-miēt-tei] であり, このように音写されるインド人名があったかどうかは疑わしい。“佛頂”は “buddhoṣṇīṣa” (ブッダの頭) の訳である。密教信奉者の間で, ブッダの智慧は神格化され, 崇拜の対象となつて, このように呼ばれた。この經典は呪文の効用を解説するもので, 魔女に呪文をかけられて苦しむアーナンダ (ānanda/阿難[陀]) をブッダが対抗呪文を用いて救う話が語られている。

『大佛頂首楞嚴經』は, 『シューランガマサマーディースートラ』 (śūram-gamasamādhisūtra (A. F. R. Hoernle, *Manuscript Remains*, 1916, pp. 125-132) を中核にして, 8世紀の中国で編集されたものらしく, その際に多くの呪文がはめ込まれた。

第7巻に収められているのは『大佛頂陀羅尼』 (mahāpratyaṅgirādhāraṇī) と言い, インドやチベットでも盛んに用いられ, 日本にもインド文字写本が伝わっている。『隨求陀羅尼』 (mahāpratisarādhāraṇī) とともに, この呪文は空海によって僧侶資格試験呪文コースの指定図書にされ, インド文字テキストで読むように定められた。

このように, 中核となった文献は真正であるし, はめ込まれた呪文も真正であるが, 『大佛頂首楞嚴經』は中国で組み立てられたものである。

42) *ibid.*, 5, p. 128, b.3-4: 我本因地 以念佛心入無生忍 今於此界攝念佛人 歸於淨土。

- 43) 『大智度論』6, 『大正』25, p. 104, c.17-19: 如鏡中像 實空不生不滅 誑惑凡人眼 一切諸法亦復如是 空無實 不生不滅 誑惑凡夫人眼 《鏡の中の如く、實は空にして生ぜず滅せず、凡人の眼を誑惑す。一切の諸法も亦復、是の如く、空にして實なく、生ぜず滅せず、凡夫人眼を誑惑す。》
- 44) 源空, 『黒谷上人語燈録』(了惠編) 11, 『大正』83, p. 172, a.18-21.
- 45) 究極的真理に到達するには、はてしなく生まれ変わり、ほぼ無限に近い時間をかけて、頑張り続けなければならない。こうしてボーディサットヴァは少しづつ真理に近付いて行くのであるが、この間の精神の発展は10の「段階」に分けられている。

さて「段階」を意味するサンスクリット名詞“ブーミ”(bhūmi)は、もともと「大地」/「地面」を指すが、二次的な用法で「建物の階」を指す(“daśa-bhūmikah prāsādh”:「10階建ての宮殿」)。さらに、この二次用法を転用して、仏教文献では「[真理に向かう心の]発展段階」を意味する。元の意味(「地面」)に即して、中国人はこの語を“地”と訳した。

最後の段階、すなわち第9段階(navamī bhūmi/第九地)に達すると、人々が抱えている問題を見抜いた上で巧みに真理を説く能力が備わる。アヴァローキテーシュヴァラは、あらゆる人々の声を聞くことができ、それぞれの人になじみやすい姿をして巧みに真理を説くことができるので、第9段階に達したボーディサットヴァである。

- 46) 5世紀ごろにインドで成立した仏教文献『ランカーヴァターラースートラ』(laṅkāvatārasūtra/入楞伽經)によると、「世界中の人々がすべてニルヴァーナ(nirvāṇa/涅槃)に達するまで、ニルヴァーナに達すまい」という誓いを立てたボーディサットヴァがいる(Laṅkāvatārasūtra, ed. P. L. Vaidya, p. 28: bhavapraṇidhānopāyapārvakatvān nāparinirvṛtaiḥ sarvasattvaiḥ parinirvāsyāmīti tato na parinirvāti; 菩提留支譯, 『入楞伽經』2, 『大正』16, p. 527, a-b)。

ニルヴァーナに達する見込みのない者は、『大般涅槃經』で“イッチャンティカ”(icchantika/一闍提)と呼ばれているが(曇無畏譯, 『大正』, 12, p. 562, b.3-7), 『ランカーヴァターラースートラ』に見られる「ニルヴァーナに達しようとしぬボーディサットヴァ」の構想は、「ニルヴァーナに達する見込みのないイッチャンティカ」の構想と「人々の救済に熱中するボーディサットヴァ」の構想とを結合させたものらしい。

こうして、『ランカーヴァターラースートラ』では2種類のイッチャンティカが設定され、「善い行為の根源[としての心の作用]」(kuśaka-mūla/善根)が欠

落した本来のイッチャンティカの外に、「人々のために永遠の昔に立てた誓い」(sattvānādikālapraṇidhāna/盡一切衆生願)を守るボーディサットヴァも、イッチャンティカということになった。そして、「善い行為の根源」の欠落したイッチャンティカの方は、いつかブッダのお陰で「善い行為の根源」を生じさせて、やがてはニルヴァーナに達するが、「人々のために立てた誓い」を守るボーディサットヴァは、未来永劫にニルヴァーナに達することがない (ibid., p. 29)。

ただし、すべてのボーディサットヴァが未来永劫にニルヴァーナに達することがないのではあるまい。もしそうなら、ブッダの予言は間違いであったということになる。それぞれのボーディサットヴァについてブッダは未来を予言して、必ずブッダになると保証しているのである。『ランカーヴァターラーストラ』にしても、このような誓いを立てたボーディサットヴァがいると言っているだけで、すべてのボーディサットヴァがそうであるとは言っていないし、アヴァローキタスヴァラがそうであるとも言っていない。もちろん、アヴァローキタスヴァラ伝承そのものの形成過程に、このような構想が入り込むことはなかった。

ところが景戒は、「観音もまた爾なり。正覺を成ずといへども、有情を饒益せむがゆゑに、因位に居たまふ」(下 38, p. 305) と言って、すべての「菩薩」が「人々のために立てた誓いを守るイッチャンティカ」と決めつけている。当時の日本では、「五姓各別」を主張して「成佛」不能の存在を認める法相宗と争っていた最澄がイッチャンティカも含めたすべての人間の「成佛」を熱心に説いていたが、論議展開の一環として、「大悲闡提」(深い憐みを抱くイッチャンティカ)の構想が強調されることになった。景戒の発言も、このような時代の趨勢を受けたものと考えられる。

- 47) 狩谷掖斎、『日本靈異記攷證』(萬笈堂藏板)、『日本古典全集』, 1925, p. 179.

ここで狩谷が挙げるのは、『観音大悲心陀羅尼』からの引用である。この文献は、7世紀後半に西インド出身のバガヴァッドダルマ (bhagavaddharma/伽梵達摩) が訳したと伝えられている (『貞元新定釋教目録』, 12, 『大正』 55, p. 862, c.8-12. 『宋高僧傳』 2, 『大正』 50, p. 718, b.9-13)。

『観音大悲心陀羅尼經』, 『大正』 20, a.10-15: 此觀音菩薩 不可思議威神力 已於過去無量劫中 已作佛竟號正法明如來 大悲願力爲欲發起一切菩薩 安樂諸成熟衆生故 現作菩薩 《此の觀音菩薩, 不可思議威神の力, 已に

『日本靈異記』に登場するシャミたち

過去無量劫の中に於て、已に佛と作り竟り、正法明如來と號す。大悲の願力、一切の菩薩を發起し、諸衆生を安樂成熟せむと欲するが爲の故に、現に菩薩と作る。》

- 48) この文献では、「寺の物を盗むこと」が「重罪」とされ (p. 107, a.25), 21日にわたる「齋戒」が薦められている (p. 109, a.17)。盗むことは仏教でいましめられているが、盗む対象がサンガに属する場合について特に規定があるわけではない。この点について異常なまでのこだわりが見られるのは中国文献であり、中国独特の状況を反映するものと思われる。また、3×7日にわたる「齋戒」は仏教伝承に根拠がなく、「重罪」を犯した際に行われる懺悔手続きの一つとして、中国文献『梵網經』に規定されている (『大正』24, p. 1008, c. 13-17)。また、「五色の紐」(五色線)の効用が強調されているが、これは密教の呪術道具であり、アヴァローキタスヴァラ伝承とは関係がない。なお、この文献には“觀世音自在”と記している個所があり (p. 106, b. 15; p. 110, a. 9-10), “觀音”と“觀自在”の混成形が認められる。この文献に採録されている呪文は、バガヴァッドダルマから聞き出したのであろうが、文献全体は中国人の編纂によるものであろう。

未来のブッダとしてのマイトレーヤは、迅速な解放を旨とする密教にふさわしくない。8世紀の密教文献『グヒヤサマージャ[タントラ]』(guhyasamājatantra) には、マイトレーヤが密教理論を聞いてうろたえる様子が描かれているが (Guhyasamājatantra, ed. Matsunaga, 1978, pp. 104-105), 遙か遠い未来にブッダになるつもりの方がシンボル操作による手っ取り早い方法について教えられても、急に飲み込めないのは当然であろう。

ミロクの名を唱えてパラダイスを求める信仰形態は仏教に起源がなく、中国で起こったものであるが、『觀音大悲心陀羅尼經』は中国の弥勒信仰が密教と結び付いたものであろうか。

- 49) 五来重,『高野聖』(増補版), 1975, pp. 53-54.
- 50) 『日本靈異記』中 29, pp. 178-179, 「行基大徳, 天眼を放ち, 女人の頭に猪の油を塗れるを視て, 呵責する縁」。

仏教の立場からすれば、行基の態度は立派とは言えず、わざわざ「法會」にやって来た女を罵倒しているのであるから、これは「荒い言葉を使うこと」(pāruṣya/悪口)に当たる。これは仏教で設定されている「悪い行い」の基本形態(akuśala-karmapatha/不善業道)の一つである。

この場面で行基がまず発したのは、“われ、はなはだ臭きかな”という言葉

であった。「心掛け」(sila/戒)の第1項目(生き物を殺さないように気を付けること)が念頭にあるからではない。臭覚に不快を感じたことが激怒の原因であった。女に当たり散らす行基は、気に障ると怒り出すオンジンノヒジリの行動パターンをとっているのであって、生命尊重の理念を打ち出そうとしているのではない。この説話のテーマは生命尊重ではなく、オンジンノヒジリに備わっている超能力のすごさである。

『延喜式』には、「死穢」,「産穢」に次いで、「六畜の死穢」が記されているが、「六畜」の中には、馬・牛・羊・犬・鶏と並んで、猪(豕)がはいっている。

『校訂 延喜式』上, 1929, p. 84: 凡觸穢惡事應忌者 人死限卅日産七日 六畜死五日 産三日 其喫穴三日《凡そ穢惡の事に触れて忌に應^{あた}るもの、人の死は卅日を限り、産は七日、六畜の死は五日、[其の]産は三日、其れ穴を喫^{くら}ふは三日。》

“われ、はなはだ臭きかな”という行基の言葉には、動物の死を「穢」として忌避する習慣が反映されているのかもしれない。そうであるとすれば、「穢惡」に敏感なこともオンジンノヒジリの特徴の一つということになろう。

51) 五来, op. cit., pp. 58-59.

52) ibid., p. 54.

53) 『日本靈異記』下 13, pp. 238-240, 「法花經を寫さむとして願を建てし人、断えて暗き穴に^い入り、願の力によりて命を^{また}全くすること得る^{えに}縁」。

54) 鳩摩羅什譯, 『法華經』, 『大正』9, p. 57, a.23-b.19.

55) 独りきりで地下に閉じ込められた男が観音に救われる話は、六朝時代の中国で編纂された『繁觀世音應驗記』に見える(牧田諦亮, 『六朝古逸觀世音應驗記の研究』, 1970, p. 52)。

〔要約:〕5人の男が松明を手にして鍾乳洞にはいった。3里ほど行くと、深い水があった。そこを渡る時に4人が水に落ちて死に、松明も消えた。独りぼっちになった男は、大声で観音に呼びかけ、救いを求めた。もう一夜そこで過ごしたが、突然わずかな光が見え、その方に向かって行くと外に出ることができた。

この話には、クワンノンがシャミに姿を変えて現れたことや、留守家族がクワンノンを雇ったことは語られていない。

56) 『日本靈異記』上 6, pp. 46-47, 「觀音菩薩を憑^{たの}み念じまつりて現報を得る^{えに}縁」。

『日本靈異記』に登場するシャミたち

- 57) ibid. 中 34, pp. 187-191, 「狐^{みなしご}の嬢女^{をうな}、観音の銅像^{たの}を憑^{えに}み敬^{あや}ひ、奇^{あや}しき表^{しるし}を示して、現報^{えに}を得る縁^{えに}」。
- 58) ibid., 中 42, pp. 202-204, 「極^{まづ}めて窮^{たの}しき女^{をうな}、千手観音の像^{たの}を憑^{えに}み敬^{あや}ひ、福分^{あや}を願^{しるし}ひて、大^{えに}きなる富^{えに}を得る縁^{えに}」。
- 59) ibid., 中 17, pp. 150-152, 「観音の銅像^{かほ}、鷺^{あや}の形^{しるし}に反^{あや}りて、奇^{あや}しき表^{しるし}を示す縁^{えに}」。
- 60) マハーサーンギカ派 (mahāsāṅghika/大衆部) などでは、「シャーキヤ・ブツダの身体が「煩惱」(kleśa) とは無縁で (anāsrava/無漏), 超人的な属性を機能を備えている」と考えられていた。しかしながら、ブツダ自身が「煩惱」と無縁であるにしても、人の「煩惱」を刺激するのは避けられず、逆恨みされたり、一方的に女に恋慕されたりすることがある。それに、生きている限り、呼吸や食物摂取など動物としての機能は停止しない。
- このような生物学的不合理を解消しようとして、サルヴァースティヴァーデーイン派 (sarvāstivādin/説一切有部) は、ブツダが会得した真理やブツダが具備している超人的機能 (guṇa/功德法) を生物学的な存在としてのブツダから切り離して、「煩惱と無関係に存在するブツダ」を別に想定した (『大毘婆沙論』44, 『大正』27, p. 229, a.15-24)。これを“真理を身体とする〔ブツダ〕”(dharma-kāya/法身) と言う。
- 61) 『日本靈異記』中 17, p. 152.
- 62) ただし、このようにはっきりした二本立て構想が景戒の念頭にあるわけでもないらしい。

『日本靈異記』中 26, pp. 170-172 [要約:] 吉野で修行中の男が一本橋を渡っていると、「痛いから踏むな」という声が聞こえた。不思議に思っ
て見渡したが人はいなかった。男は大いに恐れ入って、橋として使われて
いた木に礼拝し、それを持って帰って、アミダ (阿彌陀) とミロク (彌勒)
とクワンノンの像を作った。

ところで、この話の末尾に次の言葉がある。

ibid., p. 172: 木はこれ心なし。いかにしてか聲を出さむ。ただし聖靈
の示したまへらくのみ。さらに疑ふべからず。

ここで「聖靈」と表記される語は“タマ”である。この文章から見ても、日本人の言う「草木の心」とは、万物に定着可能なタマであるらしい。日本人も「植物にヴィジュニャーナが宿る」などと無茶を言っているわけではなく、仏教のヴィジュニャーナなど、最初から視野の中にないのである。

また、「ミロクの像が蟻に食われて痛がる話」の末尾にも、同じような言葉がある。

ibid., 下 28, p. 277: 夫れ聞く, 「佛は肉身にはあらず。」なにぞ痛み病むことあらむや。誠に知る, 聖心の示現なることを。佛の滅後なりといへども, 法身常に存し, 常住して易らず。さらに疑ふことなかれ。

ここに見られる“聖心”は、中巻26の“聖霊”と同じように用いられ、やはりタマを指すらしい。ただし、ここでは、“法身”という仏教術語を持ち込んでいる。身体の死滅から離脱して存続するタマと同じ次元で「法身」を理解しているらしい。

63) 中巻23と下巻28では「彌勒の法身」に言及されている。ボーディサットヴァの「法身」を認めるとすれば、景戒の「法身」は煩惱と無縁のダルマカーヤではないことになるが、景戒にとってボサツはブツのヴァリエーションにすぎないらしい（人間サーヴィス担当のブツ）。日本ではボサツの彫像も“ブツゾウ”（佛像）と呼ばれ、現に景戒自身も“彌勒の佛像”という表現を使っている（下, 28, p. 276: 彌勒の丈六の佛像）。このようにブツダとボーディサットヴァの区別すらつかないのであるから、仏教のダルマカーヤが理解されているはずもない。

64) ibid., 上 20, pp. 70-71, 「僧、湯を涌^わかす分の薪^ひをもちて他に与へ、牛となりて役はれ、奇^{あや}しき表^{しるし}を示す縁^{えに}」。

65) ただし、クマーラジーヴァ訳で追加された17の変化形態の中には、「龍」のように扮装とメイキャップでは化けようのない形態が含まれている。

66) 『法華經』25, p. 56. c.7-8: 觀世音即時觀其音聲 皆得解脫

67) 究極の呪術者としてのクワンノンに日本人が期待したのは、当面のトラブルを解決することに限られ、真理を説いてもらおうなどとは誰も望んでいなかった。

『源氏物語』の「夕顔」で、キヨミズノクワンノン（清水観音）の縁日に死んだ夕顔を葬った源氏は、明るる朝に帰途につくが、嘆き悲しんで馬にも乗れないほどであった。家来の惟光は困り果てて、キヨミズデラ（清水寺/北観音寺）の側を通りかかった時にクワンノンに祈った。源氏もそれを見て、ともにクワンノンに祈った。

『源氏物語』, 山岸徳平（校訂）, 「夕顔」, 『古大』14, p. 162: 惟光こゝちまどひて、…… 清水の観音を念じたてまつりても、すべなく思ひまどふ。君も強ひて御心を起して、心のうちに、佛を念じ給ひて、……。

『日本靈異記』に登場するシャミたち

惟光も源氏も、クワンノンに真理を説いてもらう気など全くなく、姿を現すにせよ現さないにせよ、今の困った状態から解放してくれられればよいのである。

なお、キヨミズデラにあるのはセンジュクワンノン（千手観音）であり、源氏は惟光につられて祈ったのであるから、ここで祈る対象はクワンノンボサツであるが、ブツと言われている。『日本靈異記』の場合と同じように、『源氏物語』でもボサツとブツは区別されていない。

Extraordinary Persons in Ancient Japan

Nobuhiko KOBAYASHI

In ancient Japan where Buddhist temples were controlled by government, monks called “syami” (沙彌) were officials of lower rank in charge of magic. On the other hand, there was another group of practitioners equally called “syami,” who were engaged in magic out of governmental control. Some of them were believed to be extraordinary persons endowed with supernatural power. They were called “onzin-no-hiziri” (隱身の聖) and stories of their miracles were collected by Kyaukai (景戒) the editor of the *Nihonryauiki* (日本靈異記).